

Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?

Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre

Eine neuere Abhandlung von Magnus Striet¹ geht von der Mutmaßung aus, die Dreieinigkeit Gottes friste im praktischen Glaubensvollzug kaum mehr „als ein randständiges Dasein in Form eines reinen Lippenbekenntnisses“. Daran schließt sich die Frage an, „ob die humane Relevanz des Trinitätsglaubens wirklich hinreichend ausgelotet ist, aber auch, ob eine Denkform gefunden ist, die den biblisch bezeugten Glauben verstehend zu erschließen erlaubt und seine humane Relevanz aufscheinen läßt“². Diese Frage enthält einen Vorwurf an die Adresse der neueren kirchlichen Verkündigung und Theologie.

Auffällig an dem Artikel ist das Faktum, daß neuere Bemühungen in genau dieser Richtung, im Dienst des praktischen Glaubensvollzugs, bei Striet nicht zur Geltung kommen. So wird Hans Urs von Balthasar mit keinem Wort erwähnt; Karl Barth, Eberhard Jüngel und Karl Rahner werden nur eben beiläufig namentlich genannt, wobei Rahner im Vorbeigehen das Etikett des Häretikers angeklebt wird: Er tendiere zu einer „modalistischen Position“³. Statt einer umsichtig-soliden Information über die mögliche „humane Relevanz“ der Anstrengungen der Genannten verbreitet sich der Verfasser eingehend über seine eigene Ansicht.

Ein entscheidendes Charakteristikum im neueren Nachdenken über den trinitarischen Gott zum Beispiel bei Barth, Rahner, Balthasar und Moltmann besteht darin, daß strikt von der Selbsterschließung Gottes ausgegangen wird, und zwar so, daß sich bei ihnen Spekulationen über das Innenleben Gottes unabhängig von der Schöpfung, unabhängig von den von ihm gewollten Menschen-Partnern, grundsätzlich verbieten. Der Gott der Offenbarung bekundete sich als die sich selbst erkennende, sich im Wort aussagende Person und als die sich selbst im Geist verschenkende Liebe („*bonum diffusivum sui*“). Die „humane Relevanz“ dieser Einsicht besteht in erster Linie darin, daß jeder Mensch ausnahmslos in seiner Würde als von Gott individuell gewollter Empfänger der Selbst-Mitteilung Gottes begriffen wird.

Die biblische Offenbarung bezeugt das Kommen Gottes zum Menschen von Anfang an vielfältig: Gott will sich erkennen lassen. Er wendet sich selber in seinem Wort („*dawar*“, „*logos*“) schöpferisch, tröstend und mahnend den Menschen zu: „Und Gott sprach ...“, und er bewirkt schöpferisch und werbend, daß er von Menschen aufgenommen wird: Er kommuniziert von Geist („*ruach*“, „*pneuma*“) zu

Geist mit den von ihm gesuchten und geliebten Partnern. „Von Anfang an“ heißt, daß sich dieser Gott immer schon in dem Willen und in den Weisen seiner Mit-Teilung hat erkennen lassen. Den „Samen seines Wortes“ hat er in der „Kirche von Abel an“ ausgestreut; das wußten die Kirchenväter, und das Credo sagt vom Heiligen Geist: „Der gesprochen hat durch die Propheten“.

Auf der Suche nach einer „neuen“ Denkform?

Im Unterschied zu dieser Sicht macht Striet die Erkenntnis des dreieinigen Gottes ausschließlich an der Geschichte Jesu fest⁴. Er gibt bereits damit den monotheistischen Glauben der Vorfahren auf und macht das Gespräch über Gott – um den es erstlich und letztlich allein geht – mit Juden und Muslimen unmöglich. Diese Position zementiert er erst recht ein durch ein striktes Beharren auf dem Drei-Personen-Begriff. Parallel dazu verwendet er ohne jegliches Problembewußtsein den Begriff des präexistenten Sohnes Gottes.

Dieser Begriff ist darum problematisch, weil er zusammen mit seinen Konnotationen ein prononciert analoger und darum der Interpretation besonders bedürftiger Begriff ist. Weil Jesus von Nazaret sich in ausgezeichneter Weise als Gottes Sohn verstanden hatte und weil die Alte Kirche in den Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte sich zur göttlichen Würde Jesu bekennen mußte, suchte man nach Vorausverkündigungen dieses Sohnesbewußtseins und dieser göttlichen Würde schon im Alten Testament, und man fand eine davon zum Beispiel in dem Königswort von Psalm 2, 7: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt.“ Infolge dieser Art von „Schriftbeweisen“ wurden die neutestamentlichen Texte, die von der Beziehung des Sohnes Jesus zu seinem himmlischen Vater sprechen, kombiniert mit Gedanken einer innergöttlichen Zeugung. Er schien geeignet zu sein, gegen die Leugner der göttlichen Würde Jesu, die Arianer des 4. Jahrhunderts, eben diese Würde betont auszusagen, und so kam es zu der Aussage im Glaubensbekenntnis: „Gezeugt, nicht geschaffen“.

Sie erfüllt in ausgezeichneter Weise die Eigentümlichkeiten einer analogen Rede, wie sie das vierte Laterankonzil im Jahr 1215 formuliert hat: Es ist eine Gottesrede, die Gott mehr unähnlich als ähnlich ist. Unter Zeugung versteht man ja einen Vorgang, der zeitlich einsetzt, relativ kurz dauert, zeitlich endet und ein selbständiges Lebewesen hervorbringt. Nichts von all dem trifft in Gott zu: Die innergöttliche „Zeugung“, so haben es Theologen erklärt, hat keinen Anfang in der Zeit, sie dauert immerfort, und sie bringt keineswegs einen zweiten Gott hervor, auch wenn das Glaubensbekenntnis mißverständlich sagt: „Gott von Gott“. Karl Rahner hatte, gerade um naheliegende Mißverständnisse zu vermeiden, vorgeschlagen, den Begriff „Sohn Gottes“ für den irdischen Jesus zu reservieren und für den von Gott in seiner Offenbarung bezeugten göttlichen Lebensvorgang den gut biblischen Begriff

„Wort Gottes“ zu verwenden⁵. Bezogen auf die Menschwerdung und damit auf die Geschichte Jesu kann es kein eindrucksvolleres Zeugnis geben als den Prolog zum Johannesevangelium: von dem Wort, das von allem Anfang an in göttlicher Würde bei Gott war und das Fleisch geworden ist.

Von den genannten Problemen nimmt Striet keine Notiz. Vielmehr identifiziert er gut neoidealistisch „Wesen“ mit Freiheit und dekretiert, in auffälliger, häufiger Verwendung des Wortes „muß“, daß „Sohn“ und „Geist“ „nur“ „wesensgleich“ (so sagt er, statt „wesenseins“⁶) mit dem „Vater“ sein können, wenn sie in Freiheit, und das heißt als Personen, dem Vater gegenüberstehen:

„Als der präexistente, gleich ursprünglich mit dem Vater existierende Sohn aber muß (sic!) Jesus deshalb bestimmt werden, weil ansonsten nicht mehr denkbar wäre, daß Gott *selbst* in der Freiheit des Menschen Jesus in seiner Heilsentschiedenheit offenbar wurde. Dem Sohn kommt deshalb eine eigene, und zwar durch Freiheit bestimmte *Personalität* gegenüber dem Vater zu.“⁷

Und weiter: „Um aber wesensgleich sein zu können, muß (sic!) auch der Geist in einer ursprünglichen Weise durch Freiheit ausgezeichnet und mithin Person sein.“⁸

Infolge dieser Postulate schreibt Striet der Glaubenslehre programmatisch vor:

„Das weitere dogmatische Interesse muß (sic!) jedenfalls dem Ziel gelten, unter Einschluß entsprechender, *subjekt- und persontheoretischer Reflexionen* eine Denkform zu konzipieren, die den in der Geschichte Jesu offenbar gewordenen Gott als den gleichursprünglich in drei Personen Existierenden verstandend erschließt.“⁹

Hier werden die Bedenken Karl Barths und Karl Rahners gegenüber der Verwendung des *neuzeitlichen*, vom Subjektivitätsdenken geprägten Personbegriffs für Gottes Dreieinigkeit einfach nicht zur Kenntnis genommen bzw. in einem Artikel, der informativ sein will, unterschlagen. Die subtilen Gedankengänge der drei kapadokischen Theologen des 4. Jahrhunderts hinsichtlich der drei „Hypostasen“ in Gott erlauben es jedenfalls nicht, „Freiheit“ als das ausgezeichnete Kennzeichen jeweils *einer* Hypostase zu verstehen. Der Verfasser setzt sich souverän über das Glaubensbekenntnis Jesu zu dem *einen* („ä Chad“) Gott, das mit dem „Sch‘ma“ Israels identisch ist, hinweg (Mk 12, 29 unter Zitation von Dtn 6, 4). Er behauptet mit seinem durch nichts begründeten mehrfachen „muß“ drei durch eigenständige Freiheit zu Personen gewordene Subjekte und damit drei Götter als Inbegriff des christlichen Gottesglaubens.

Im Unterschied zu Rahner, Balthasar und Moltmann, die je auf ihre eigene Weise an der *Einheit* von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität festgehalten haben – die Trinität Gottes *in sich* ist uns ausschließlich durch Gottes dreifache Zuwendung *zu uns* bekannt –, verlangt Striet ausgerechnet im Namen der menschlichen Autonomie ein Festhalten an der Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität:

„Um die Geschichtsfähigkeit Gottes in dieser bestimmten Weise denken zukönnen, muß (sic!) auch an der Differenz zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität festgehalten und letztere spe-

kulativ durch die Erarbeitung einer entsprechenden Denkform erschlossen werden. Denn nur (sic!) dann, wenn diese Unterscheidung gewahrt wird, kann der ermöglichende Grund der Menschenzuwendung Gottes in Gott selbst festgemacht, kann eine Transzendenz Gottes und kann der Mensch als das zu seiner Freiheit ermöglichte und als freies Wesen ursprünglich so auch gewollte Geschöpf Gottes autonom sein.“¹⁰

Hier handelt es sich um einen evidenten Rückfall in die Anmaßung einer spekulativen Theologie, die von menschlichen Kategorien und Selbstbehauptungen aus Gott vorschreibt, wie Gott zu sein habe. Für das konkrete Gottesverhältnis der Menschen im Glauben hat dieses Konstrukt keinerlei Bedeutung. Steht Theologie aber nicht immer in der Verpflichtung, dem konkreten Glauben zu dienen?

Karl Rahner ist nicht „überholt“

Karl Rahners Überlegungen sind gerade dieser Pflicht gerecht geworden. Einige Textbeispiele sollen den Kontrast deutlich machen. In praktischen Zugängen des Glaubens zum dreieinigen Gott sagt er hinsichtlich des göttlichen Geheimnisses, das sich uns *als Vater* erschließt:

„Die ungeheure, alles in einem erzittern machende Erfahrung ist die: ich kann auf dieses alles umfassende und durchdringende, alles distanzierende und doch für sich einnehmende Geheimnis zugehen, ich kann es anreden, ich kann beten. Ich weiß, wenn solcher betende Zugang geschieht, ist dies nochmals die Tat dieses Geheimnisses; aber eben sie macht, daß ich vor diesem Geheimnis bin, von ihm verschieden, in meine eigene Wirklichkeit hineingestellt, so daß ich, wenn ich auf es zugehe, nicht vergehe, sondern gerade dieses unendlichen Geheimnisses teilhaftig werde.“¹¹

Diese Reflexion nimmt ihren Ausgang nicht von einer Spekulation, sondern von der *Erfahrung* der Gnade, in der dieses Geheimnis „sich selber gibt als unsere Erfüllung“¹².

Diese Selbstgabe Gottes geschieht zum einen in dem, was die Glaubenstradition *Heiliger Geist* nennt, in der Zuwendung Gottes zu allen Menschen aller Zeiten und Orte als Liebe:

„Diese Liebe ist das Geheimnis, das sich uns selber zugesagt hat. Wo diese Selbstzusage Gottes auf den personalen Geist des Menschen auftrifft, seine Dynamik auf Gottes Unmittelbarkeit selbst hin radikalisiert und Gott in sich selbst (wenn auch als das unumfaßbare Geheimnis) zum Zielpunkt und zugleich zur Dynamik des menschlichen Geistes und seiner Geschichte macht, ist schon in einem wahren, wenn auch noch unreflektierten und nicht verbalisierten Sinne das gegeben, was wir christliche Offenbarung in einem eigentlichen Sinne nennen.“¹³

Die Freiheit der Menschen ist in diesem Denken nicht eliminiert, sondern gerade zu sich selber befreit, wenn sie sich in die Bewegung auf das unendliche göttliche Geheimnis hineinnehmen läßt.

Diese Möglichkeit ist mit der Erschaffung der Menschen „immer schon“ gegeben; es ist das immer schon bestehende „Selbstangebot des unendlichen Geheimnisses

als Erfüllung des Menschen“, die „äußerste und radikalste Möglichkeit“ der menschlichen Freiheitsgeschichte¹⁴, formuliert und wahrgenommen in den unterschiedlichsten Worten des religiösen und nichtreligiösen Menschseins.

Ist so die Selbsterschließung Gottes nicht ausschließlich an der Geschichte Jesu festgemacht, so bleibt Jesus doch das einzigartige *Wort Gottes*: Er ist jenes Ereignis, in dem die Kraft des göttlichen Angebots sich siegreich und unwiderruflich in der Welt durchgesetzt hat: „Für mich ist Jesus die nicht mehr aufhebbare, unwiderrufliche Selbstzusage Gottes an mich in der Geschichte, das letzte unüberbietbare, unwiderrufliche Wort Gottes.“¹⁵

Rahner verdeutlicht sich die beiden entscheidenden Zuwendungen Gottes an die Menschen in der Geschichte mit den Begriffen „Gegebenheitsweisen“ oder „Daseinsweisen“ des *einen* Gottes, die *in ihm* immer schon unterschieden sind. In mehreren Veröffentlichungen betonte Rahner diese bleibende Unterschiedenheit, so daß ihm der Vorwurf des „Modalismus“ nur aus Ignoranz oder Böswilligkeit gemacht werden kann. Seinen Vorschlag des Verständnisses gibt er zusammenfassend so wieder:

„In der Offenbarungs- und Heilsgeschichte hat (der Glaubende) es mit dem unaussprechlichen Geheimnis des unumgreifbaren, ursprunglosen Gottes, Vater genannt, zu tun, der nicht in einer metaphysischen Ferne west und verbleibt, sondern bei aller seiner Unbegreiflichkeit und Souveränität und Freiheit sich selber der Kreatur mitteilen will als deren ewiges Leben in Wahrheit und Liebe (oder, wie Rahner anderswo auch sagt: als Wort und Geist. H. V.). Dieser eine und unbegreifliche Gott ist in einer unüberholbaren Weise geschichtlich dem Menschen in Jesus Christus nahe, der nicht irgendein Prophet in einer immer offenen Reihe von Propheten ist, sondern die endgültige und unüberholbare Selbstzusage dieses einen Gottes in der Geschichte. Und dieser eine und selbe Gott teilt sich selber dem Menschen als Heiliger Geist in der innersten Mitte der menschlichen Existenz zu dem Heil und der Vollendung mit, die Gott selbst ist. Es gibt also für den christlichen Glauben zwei radikalste und endgültige und unüberbietbare Gegebenheiten, Daseinsweisen des einen Gottes in der Welt, die das frei von Gott gewährte endgültige Heil der Welt sind, in Geschichte und Transzendenz (oder: in Wort und Geist, in Wahrheit und Liebe. H. V.). Diese beiden Gegebenheiten sind als bleibende immer zu unterscheiden, wenn sie sich auch gegenseitig bedingen.“¹⁶

„Möglichkeit einer geschichtlichen Selbstaussage“ und „Möglichkeit einer inneren Einstiftung in die Mitte der geistigen Kreatur“ sind hier die „Denkformen“ zur Verdeutlichung dessen, was die religiöse Sprache der Tradition mit Vater, Wort / Logos-Sohn und Heiligem Geist bezeichnet. Der *eine* Gott ist ursprunglose, sich mitteilen wollende und mitteilende Quelle (Vater). Er existiert als Selbstaussage dieses Vaters, die sich als Selbstaussage von diesem Vater unterscheiden läßt, die man sich aber nicht als wiederum von sich aus redend oder sagend vorstellen darf (Wort). Der eine Gott ist die Gabe und Annahme seiner selbst, die sich als Gabe von der Quelle und von der Selbstaussage unterscheiden läßt, die aber ihrerseits wieder nicht so gedacht werden darf, daß sie von sich aus zu geben begänne (Heiliger Geist)¹⁷. In unübersehbarer Nähe zu dieser Sicht Rahners formuliert Walter Kasper: „Der Sohn wird in seiner Antwort also nicht nochmals als sprechend, der Geist nicht nochmals als schenkend gedacht.“¹⁸

Wird dieser Gott, der *eine*, im Gebet angesprochen, dann ist er das Du-Gegenüber des Menschen. Würde er als drei Subjekte-Personen gedacht und würde die Gebetsanrede lauten „Ihr Drei“, dann wäre das gemeinsame Glaubenserbe der Juden, Christen und Muslime aufgegeben. Wird nicht das altkirchliche Hypostasendenken, sondern das *neuzeitliche* Person- und Subjektivitätsdenken auf Gott angewendet, dann ist er *eine* Person.

Trinitarische Liebesgemeinschaft – Urbild der Kirche?

Für manche Christen ist es ein sympathischer Gedanke, sich das Leben des dreieinigen Gottes als ein ewiges Liebesgespräch vorzustellen. Um von vornherein ein Mißverständnis auszuschließen, soll hier betont werden, daß es selbstverständlich für Glaubende eine Liebesgemeinschaft in Gott gibt: Henoch, Mose, Elia, Abraham, Isaak, Jakob, der Mensch Jesus, Stephanus sind nach der biblischen Offenbarung bei Gott; immer schon hat die kirchliche Tradition Maria dazugerechnet. Zu ihnen allen gehören die zahllosen Menschen, die uns im Glauben vorangegangen sind. Diese Kommunität der Seligen bei Gott ist hier nicht gemeint. Es geht vielmehr um die Konstruktion einer Gemeinschaft der Gott-Personen.

Ein vielzitiertester Zeuge dieser anderen Tradition ist der schottische Augustinerchorherr Richard von St. Victor bei Paris (†1173). In sechs Büchern umkreiste er wortreich und blumig die dreieinige Personengemeinschaft und deren Wesen als Liebe, wobei er den Vater als Liebenden („diligens“), den Sohn als Geliebten („dilectus“) und den Heiligen Geist etwas mühsam als Mitgeliebten („condilectus“) bestimmte. Menschen, die Gott vorschreiben, wie er zu sein habe, dekretierten, Gott müsse zwei sein, weil er Liebe ist und unmöglich einsame Selbstliebe sein könne. Richard war der Meinung, eine Seligkeit zu zweit sei unvollkommen, solange nicht ein Dritter dabei sei. Gottes Liebe aber ist dem, was Menschen unter Liebe verstehen, eher unähnlich als ähnlich.

Ein Beispiel aus der Volksfrömmigkeit weist in eine andere Richtung des innergöttlichen Gesprächs. In der zweiten Strophe des 1777 entstandenen Liedes „Tauet Himmel den Gerechten“ hieß es: „Gott der Vater ließ sich rühren, daß er uns zu retten sann, und den Ratschluß auszuführen, trug der Sohn sich selber an.“ Gottes Dreieinigkeit wird hier als Kolloquium vorgestellt, als Ratsversammlung, bei der die „Drei“ überlegen müssen, wie der angeblich verlorenen Menschheit zu helfen sei, und bei der Gott Vater nicht von vornherein auf Rettung bedacht war. Vielen gläubigen Menschen ist die Ikone der Gastfreundschaft Abrahams lieb und wert, die Andrej Rubljow 1411 gemalt hat. Die drei Engel am Tisch Abrahams werden in der russisch-orthodoxen Kirche als göttliche Dreieinigkeit gedeutet (was sie nach Genesis 18 und 19 nicht sein können). In der westlichen Kirche mahnte Be-

nedikt XIV. zur Vorsicht, als er 1745 in einem Edikt verbot, den dreieinigen Gott als drei gleichgestaltete Personen abzubilden.

In neuerer Zeit hat die Vorliebe für eine Liebesgemeinschaft in Gott von neuem Raum gewonnen. Im deutschen Sprachbereich sind vor allem die Veröffentlichungen von Gisbert Greshake bekannt geworden¹⁹. Er verglich die göttliche Trinität sogar mit einem Männertanz²⁰. Folgenreich war der Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es hat in dem Wunsch, die Kluft zwischen Klerus, Ordensleuten und Laien zu überbrücken und das Einende eher zu betonen als das Trennende, unter anderem betont von der Kirche als „Gemeinschaft“ („koinonia“, „communio“) gesprochen. In „Lumen gentium“ sagte das Konzil mit einem Zitat des Bischofs Cyprian von Karthago (†258): „So erscheint die ganze Kirche als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘“ (LG 4).

Von da aus entstand die sogenannte Communio-Ekklesiologie, die in der Gemeinschaft der drei göttlichen „Personen“ ein verpflichtendes Vorbild der Gemeinschaft Kirche sehen will. Signifikant für diese Sicht ist ein sprachlich redundantes, theologisch wenig reflektiertes Buch des Kurienerzbischofs Paul Josef Cordes²¹, das von einem Communio-Programm handelt. Aus dem Gemeinschaftsgedanken des Konzils ergibt sich jedoch nicht zwingend die Schlußfolgerung, das Zweite Vatikanum habe Gottes Dreieinigkeit als Personenkommunität aufgefaßt. In einem Interview wurde Joseph Ratzinger mit der Auffassung des evangelischen Theologen Eberhard Jüngel konfrontiert, nach der Sprache der Alten Kirche „subsistiere“ das eine göttliche Wesen in drei Personen, bilde also eine Gemeinschaft. „Warum sollte das nicht auch für die Kirche gelten?“ Ratzinger antwortete:

„Es betrübt mich, daß ich auch hier Herrn Jüngel widersprechen muß. Zunächst einmal ist schon anzumerken, daß die Kirche des Westens bei der Übertragung der trinitarischen Formel ins Lateinische nicht die östliche Formulierung direkt übernommen hat, wonach Gott ein Wesen in drei Hypostasen („Subsistenzen“) ist, sondern das Wort Hypostasen wurde mit dem Ausdruck ‚Personen‘ übersetzt, weil der Begriff Subsistenz im Lateinischen als solcher nicht existierte und nicht angemessen wäre, um Einheit und Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu formulieren. Vor allem aber bin ich ganz entschieden gegen die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt auf die Kirche zu übertragen. Das geht nicht. Da enden wir in einem Drei-Götter-Glauben.“²²

Dem Wunsch, eben dies zu betonen, sollten die obigen Ausführungen dienen. Der lateinische Begriff „Person“ war nicht geeignet, den von den großen griechischen Kirchenvätern verwendeten Begriff „Hypostase“ unmißverständlich wiederzugeben, weil die trinitarische „Hypostase“ nur eine minimale Differenz in Gott bezeichnet, während den griechischen Vätern alles an der Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens gelegen war. Wird nun in der „Person“ die Freiheit neoidealistisch überbetont, dann ist die Einheit und Einzigkeit des Gottes der Offenbarung vollends zerstört.

ANMERKUNGEN

¹ M. Striet, *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*, in: *HerKorr* 56 (2002) 202–207.

² Ebd. 202.

³ Ebd. 204.

⁴ Das trinitarische Bekenntnis ist als die sachgerechte Entfaltung der Geschichte Jesu zu begreifen; „Sachgrund der Trinitätslehre ist somit die Geschichte Jesu“: ebd. 203.

⁵ Vgl. K. Rahner, *Einzigkeit u. Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13 (Zürich 1978) 129–147.

⁶ Striet (A. 1). 205.

⁷ Ebd. 204.

⁸ Ebd. 205.

⁹ Ebd. unter Bezugnahme auf B. J. Hilberath, G. Greshake u. K. Hemmerle.

¹⁰ Ebd. 206.

¹¹ K. Rahner, in: *Warum ich Christ bin*, hg. v. W. Jens (München 1979) 298.

¹² Ebd. 299.

¹³ Ebd. 300.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 302.

¹⁶ Rahner, *Einzigkeit u. Dreifaltigkeit* (A. 5) 139f.

¹⁷ Zusammenfassung von Rahners Ausführungen in *MySal*, Bd. 2 (Einsiedeln 1967) 366.

¹⁸ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1982) 353.

¹⁹ G. Greshake, *Der dreieine Gott* (Freiburg 42001); von demselben Autor erschien auch ein populäreres Taschenbuch zum Thema.

²⁰ Art. „Perichorese“: *LThK*³, Bd. 8, 32.

²¹ P. J. Cordes, *Communio – Utopie oder Programm?* (Freiburg 1993). Ähnliche Protagonisten einer trinitarischen Communio-Ekklesiologie sind u. a. B. Forte, *La chiesa – icona della Trinità* (Brescia 1984); K. Koch, *Im Glauben an den dreieinen Gott leben* (Fribourg 2001) 41–63: Kirchliche Gemeinschaft als irdische Darstellung des dreieinen Gottes.

²² FAZ, 22. 9. 2000, 51.